SAINT THOMAS ET LE THOMISME

Saint Thomas et le Thomisme (1), tel est le titre d'une étude intéressante que vient de faire paraître M. l'abbé Lesserteur, professeur de théologie au séminaire des Missions Étrangères. Expliquons tout de suite ce titre et hâtons-nous de dire que les deux mots dont il se compose, n'expriment pas la synonymie que la consonnance des termes pourrait éveiller dans l'esprit du lecteur. Bien au contraire, et l'auteur nous prévient dans sa préface que le thomisme ne donne pas toujours ce que son nom promet, la doctrine de St Thomas. En voulez-vous une preuve frappante ? Prenez le système qui est le signe de ralliement de cette école, et vous le trouverez en flagrante opposition avec les principes et l'enseignement explicite du maître. Le but du travail que nous venons de lire est de montrer que la prédétermination physique ne coule pas des sources de la pure doctrine de l'ange de l'école. *Providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur*, disait naguère Léon XIII dans l'encyclique *Æterni Patris*. Ces paroles trouvent ici une heureuse application, et l'auteur qui les cite dans sa préface, aurait pu les inscrire au frontispice de son livre, car elles expriment l'idée de tout l'ouvrage, c'est-à-dire, un culte profond pour la doctrine de Saint Thomas et

(1) *Saint Thomas et le Thomisme* par E. C. Lesserteur, professeur de théologie, in-8° de 160 pages, 1883. Paris. V. Lecoffre.

quelque défiance à l'égard de certaines théories thomistes où le grand docteur n'a rien à voir. L'auteur nous montre en quelques lignes que nous nous plaisons à citer, quelle est la portée de cette distinction : « Il n'y a pas grand mérite, dans le moment présent, à se dire et à être *thomiste*, c'est-à-dire, à étudier St Thomas et à suivre ses principes, on est entraîné par le courant. Mais, si l'on remonte quelques années seulement en arrière, combien y avait-il de grands séminaires, surtout en France, où l'étude de St Thomas fût en honneur ! Or, même à cette époque, les jésuites étaient au premier rang, parmi les champions du Docteur Angélique. On peut même dire que ce sont eux qui ont contribué le plus puissamment par l'organe du P. Liberatore, des rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, du P. Kleutgen, du P. Cornoldi, du P. Mazzella et autres, à préparer le magnifique mouvement de restauration des doctrines thomistes, qu'il est donné à notre époque de contempler. Et l'on voudrait, après cela, faire passer cette école pour *antithomiste* ! Cela ne nous paraît pas équitable. Que l'on dise qu'au XVI[e] siècle l'école thomiste se scinda en deux grandes branches, l'école *moliniste* et l'école *bannésienne*, soit ! mais il n'est pas conforme à la vérité historique d'attribuer à la seule branche bannésienne le titre de thomiste, et de donner à l'autre branche un nom par lequel elle semble être constituée en adversaire de St Thomas. »

Voilà une franche déclaration et une réclamation légitime qui nous paraissent sans réplique. Pourquoi en effet la dénomination de thomiste, disons mieux, de disciple de St Thomas ne s'étendrait-elle pas à tous les théologiens qui s'inspirent de sa doctrine et se rallient sous l'égide de son nom glorieux ? De quel

droit imposerait-on à ceux qui ambitionnent ce titre, des systèmes auxquels le saint docteur est demeuré étranger, quand il ne les a pas condamnés d'avance ?

Or la prédétermination physique est, croyons-nous, une de ces théories que l'opinion trop crédule persiste à attribuer à St Thomas sur les affirmations non contrôlées de l'école thomiste. Comme ce système touche à deux questions principales : le concours divin et la science divine considérés par rapport aux actes libres de la créature, M. l'abbé Lesserteur se propose d'éclaircir sur ces deux points la vraie doctrine de St Thomas, et de la dégager des ombres dont certains interprètes l'ont obscurcie. L'auteur que vingt-cinq ans d'étude ont familiarisé avec les ouvrages du saint Docteur, se trouve préparé à ce travail; les nombreux documents qu'il réunit et rapproche, sont de nature à produire sur l'esprit du lecteur une profonde impression. Après avoir parcouru ces abondantes et lumineuses citations, on se demande comment les Bannésiens ont pu rompre avec St Thomas sur une question aussi nettement définie ; on se demande surtout comment ils ont pu invoquer son autorité en faveur d'un système dont il avait expressément condamné d'avance les principes et réfuté les arguments.

Il ne reste pour s'en convaincre qu'à parcourir les deux parties de cet ouvrage. La doctrine du maître et les théories des disciples sur le concours et la science de Dieu que l'on y rapproche et confronte, présentent les caractères d'une opposition manifeste et d'une flagrante contradiction.

I.

Le Concours divin d'après St Thomas et Bannès.

Quelle est, dans l'exercice de la liberté humaine, la part d'action qui revient à Dieu? quelle est celle qui revient à l'homme ? Voilà le point à élucider dans la question présente.

D'après la théorie de St Thomas sur la liberté humaine et sur le concours divin, théorie exposée et prouvée jusqu'à l'évidence par des textes clairs et nombreux, la conciliation se fait sans préjudice de la liberté humaine et sans amoindrissement du domaine de Dieu. Or, comme on va le voir, le Saint Docteur entend ces deux choses dans le sens le plus rigoureux et le plus absolu. — Et d'abord la liberté ne dit pas seulement l'absence de toute contrainte venant du dehors, mais l'absence de toute nécessité qui serait subie au dedans, qui exclurait le choix et qui nous enlèverait le domaine propre des actes délibérés. La liberté humaine est une faculté, qui se détermine à son gré et jouit en présence des divers objets qui la sollicitent, d'une indifférence parfaite au sens actif du mot. Si l'on rapproche tous les textes, où est nommée cette noble faculté, il sera facile de se convaincre qu'elle apparaît toujours et partout identique à elle-même, couronnée des prérogatives que le sens commun lui reconnaît et que la philosophie proclame. Si telle est la nature de la volonté humaine, on se demande quelle place peut rester au concours divin dans la production de l'acte libre. — Dieu y opère à un double titre : il opère dans la volonté, comme auteur de la puissance d'agir, et comme

conservateur de cette puissance au moment où elle agit. Voilà certes une intervention réelle, positive, que l'on ne peut révoquer en doute et qui est un véritable concours à l'exercice de la faculté. On l'appelle *concours médiat* et on le concilie assez facilement avec la liberté. Mais Dieu intervient plus directement dans la production de l'acte, car il meut la faculté, lui donne le branle et l'applique à l'action. Nous avons ici un concours plus intime que l'on appelle le *concours immédiat.* Là réside la difficulté : c'est en effet ce dernier concours qu'il s'agit de concilier avec la liberté. Quelle que soit la solution du redoutable problème considéré en lui-même, nous osons dire que la pensée de St Thomas est nette et catégorique et qu'elle se montre dans un jour complet. Ce qui nous frappe surtout, c'est sa préoccupation constante d'éviter toute explication qui compromettrait le libre exercice de la volonté. — Dieu est le moteur immuable, le moteur universel. Tout ce qui se meut reçoit de ce premier moteur un mouvement nécessaire et efficace. Les causes secondes ne peuvent produire un seul mouvement dont elles n'aient reçu l'impulsion première. Les causes libres elles-mêmes subissent cette loi qui s'étend à toutes les créatures. Nous voici au nœud de la difficulté ; pour la résoudre, il faudra démêler, dans une même faculté, l'élément nécessaire qui vient de Dieu, et l'élément contingent et variable qui vient de l'homme. Nous arrivons à une distinction fondamentale dans la doctrine de St Thomas et qui revient fréquemment sous sa plume. — La volonté est à la fois nature et faculté libre. — Nature, elle a son objet nécessaire ; faculté libre, elle possède le choix des différents biens vrais ou apparents, et des moyens qui les procurent ; — nature, elle éprouve une inclination

irrésistible au bonheur; faculté libre, elle produit à son gré tel ou tel acte sous l'aiguillon de cet insatiable désir. Donc un mouvement nécessaire, inhérent à la nature de la volonté, intrinsèque à cette faculté, est le principe même et la substance des mouvements libres de la volonté. Tout le mouvement vient de Dieu et les déterminations et la direction du mouvement vers tel ou tel objet vient de la liberté, qui s'en empare et le fait sien. Donc, comme nature, la volonté est déterminée *ad unum*, le bien en général, son objet nécessaire ; comme faculté libre elle se meut à son gré dans la sphère de son objet naturel, et se détermine à poursuivre le bien dans tel ou tel objet qui en offre la réalité ou l'apparence. Donc Dieu demeure moteur suprême dans la sphère des causes libres aussi bien que dans celle des causes nécessaires, mais il s'adapte à la nature de chacune d'elles, et il communique à la faculté qu'il meut, une impulsion qui n'altère en rien le caractère propre de son activité. Essayons de rendre sensible cette doctrine par une comparaison qui nous paraît assez juste. Un navire poussé par un vent favorable entre à pleines voiles dans le port et passe sans danger à travers des écueils nombreux. La force qui pousse le navire au terme de sa course est le vent, qui remplit la voile, et tout le mouvement en avant lui doit être exclusivement attribué ; la direction, qui trace un chemin sûr à travers les obstacles, vient de la main qui tient la barre, et qui s'empare de l'impulsion reçue et la fait sienne. Ainsi la substance d'un mouvement peut venir d'une cause nécessaire et la détermination de ce mouvement provenir d'une cause libre, qui lui imprime sa dernière modalité, et le mouvement doit être en définitif imputé à la cause intelligente.

En lisant les textes de Saint Thomas que nous venons d'analyser, on voit dès le début se préparer la conciliation du concours divin et de la responsabilité humaine, car c'est le terme où tend constamment la démonstration, et ce but nous ne le perdrons jamais de vue sous la direction de l'Ange de l'École. Il en va tout autrement quand on chemine en compagnie des Bannésiens. Les partisans de la Prédétermination physique commencent par sacrifier la liberté humaine, et si, dans la suite de leur exposition, le nom en subsiste encore, il est difficile d'y voir autre chose qu'un vain nom et une réminiscence illusoire dont on désespère de ressaisir la réalité évanouie.

L'action par laquelle Dieu concourt aux actes libres de l'homme se règle sur des décrets antécédents, qui en tracent de toute éternité l'exercice dans le temps. Il y a donc des décrets éternels, décrets prédéfinissants, en vertu desquels toutes nos actions, dit Bannès, — au moins les bonnes, disent ses disciples, — sont de toute éternité prédéfinies, prédéterminées et par conséquent inexorablement arrêtées.

Remarquez que ces décrets sont absolus et efficaces : absolus, c'est-à-dire, indépendants de toute condition contingente et du libre consentement de l'homme ; efficaces, c'est-à-dire que réellement et efficacement les causes secondes ne produiront dans le temps que les actes, non pas seulement prévus, mais antérieurement prédéfinis, prédéterminés et décrétés.

Dans le temps, en effet, la prémotion physique assure la réalisation rigoureuse du programme divin. Cette prémotion est un influx déterminant de la cause première, reçu non dans les effets immédiatement, mais dans les causes elles-mêmes. Nous admettrions facilement cet influx reçu immédiatement dans la cause,

s'il n'était prédéterminant. Nous consentirions même à l'appeler prémotion physique et à clore le débat, qui ne porterait plus que sur des appellations arbitraires. Reste à savoir si les causes sous l'influx divin peuvent ne pas agir dans le sens prédéfini. Évidemment non. La prémotion physique s'y oppose aussi bien par le but qu'elle doit atteindre, que par sa nature intime et son action déterminante. Elle doit en effet réaliser l'exécution rigoureuse et minutieuse des décrets, par conséquent elle appliquera la volonté à l'action par un influx qui la détermine dans le sens prédéfini. De plus, si nous analysons l'action divine, la Prémotion physique communique à la cause libre l'activité actuelle, la meut non seulement par la proposition d'un objet qui l'attire, ni par la persuasion qui la sollicite, — car vous n'avez là qu'une action extrinsèque ou morale, — mais elle meut physiquement, activement, intimement, elle l'applique à l'action, la détermine en lui donnant cette activité dernière que l'action suit aussitôt. Peut-être, après avoir reçu cette impulsion, la volonté peut-elle encore ne pas agir. Dans ce cas la prémotion divine ne serait plus prédéterminante et laisserait dans la cause une indétermination, dont les Bannésiens ne veulent pas entendre parler. Il leur répugne d'admettre que, sous l'action divine, la volonté puisse se déterminer sans avoir été prédéterminée, puisse d'elle-même passer de la puissance à l'acte particulier sans une motion spéciale du concours divin. Il ne reste plus, pour sauver la liberté d'un acte qui a tous les caractères de la nécessité, que la célèbre distinction du sens composé et du sens divisé, que nous renonçons à expliquer, comme nous avons renoncé à la comprendre dans la question présente.

Après avoir lu ce double exposé, incomplet sans

doute dans un si rapide examen, mais que des textes nombreux mettent en lumière, l'esprit rapproche naturellement les explications de saint Thomas et celles des Bannésiens ; on remarque aussitôt les caractères opposés qui les distinguent. D'un côté on essaie une explication, de l'autre on accumule mystère sur mystère; là on sent que Dieu en pénétrant de son action les libres déterminations de la volonté laisse toujours l'homme dans la main de son propre conseil; ici c'est une force fatale et irrésistible qui supplante et anéantit la liberté humaine, et n'en laisse subsister que le vain nom et la notion incohérente; — là enfin l'idée que chacun se fait de sa responsabilité subsiste sans se démentir un seul instant; ici elle s'embarrasse toujours davantage dans mille subtilités inintelligibles. Il est naturel de conclure de l'impression opposée qu'on éprouve en confrontant les deux systèmes, qu'il y a divergence et opposition entre les principes dont ils s'inspirent, et que par conséquent le thomisme bannésien ne découle pas de la source qui épanche la vraie doctrine de saint Thomas.

Après cette comparaison générale, M. l'abbé Lesserteur poursuit le rapprochement et en vient à des confrontations de détail du plus piquant intérêt. C'est dans cette suite de parallèles que les connaisseurs, si je puis ainsi parler, éprouveront les plus vives jouissances. L'auteur prend une à une les principales propositions, qui soutiennent le système Bannésien, et les réfute par autant de répliques de St Thomas. Nous nous contenterons d'indiquer les grandes lignes par quelques exemples.

Les Bannésiens admettent que la volonté est *physiquement* déterminée *ad unum*, et ils doivent l'admettre. Or St Thomas signale sans cesse cette détermination

ad unum, comme le caractère constant d'une cause fatale et d'un effet nécessaire. Je sais que les Bannésiens s'ingénient à expliquer comment un même acte peut être à la fois nécessaire et libre. Ceci importe peu à la question, si d'après St Thomas il répugne absolument qu'un acte, qui a les caractères de la nécessité, puisse encore être appelé et réputé libre. Nous ne traitons pas en ce moment un point de métaphysique, mais le débat se réduit à récuser l'autorité dont les thomistes se prévalent.

Les Bannésiens reviennent sans cesse sur le domaine absolu de Dieu et sur la dépendance totale et absolue de la volonté humaine, ils insistent sur l'action divine envahissant la cause seconde et agissant par elle dans chacune de ses déterminations. Nous ne voyons plus dans la volonté humaine qu'un instrument inerte, sans activité propre et sans initiative. Il n'y a plus lieu de parler du domaine de nos actes. Or St Thomas insiste particulièrement sur ce domaine, et en fait une prérogative qui place l'homme infiniment au-dessus des êtres inférieurs. D'après lui, plus une créature approche de Dieu et s'élève dans l'échelle des êtres, plus est grand l'empire qu'elle acquiert sur ses opérations, moins elle est inclinée et déterminée par Dieu. Pourquoi? parce que la prérogative de Dieu est de n'être déterminé par aucun autre et de se déterminer soi-même, et que la cause intelligente, en participant de cette perfection souveraine, devient plus apte à s'incliner et à se déterminer par sa propre activité.

Dieu n'est en aucune manière cause du mal moral. Tous l'admettent, mais tous ne l'expliquent pas avec le même succès. St Thomas, grâce à la distinction que nous connaissons déjà, de la volonté considérée comme nature et comme faculté libre, dégage les re-

sponsabilités d'une façon plausible. Qu'il s'agisse des actes bons ou des actes mauvais, les actes délibérés demeurent au compte de l'homme et lui sont imputables. La ligne de démarcation, tracée par St Thomas, entre ce qui est immédiatement déterminé par Dieu et ce qui provient immédiatement de la cause seconde, ne s'efface plus. Grâce à cette explication, je sens et je comprends que si la dernière détermination de l'acte vient de mon libre arbitre, l'acte lui-même porte l'empreinte de ma personnalité, engage ma responsabilité et reste finalement à ma charge. Mais si et la substance et la dernière détermination de l'acte viennent de Dieu, si la cause première non seulement agit avec moi, mais encore agit par moi, je me demande ce qui m'appartient en propre, ce qui peut m'être imputé dans mes opérations, puisque mon rôle se réduit à la passivité d'un instrument docile, susceptible d'être mû et d'avoir conscience de l'impulsion reçue, mais incapable de se mouvoir, et qu'en définitive je ne suis la cause de rien.

D'après les Bannésiens la libre volonté ne peut jouir d'aucune indétermination, car sous l'action divine elle est déterminée dans la moindre de ses opérations et sans ce concours elle ne peut se déterminer à rien. Or St Thomas admet que la volonté, au moment de l'action, c'est-à-dire au moment où elle est sous l'influence du concours divin, possède une triple indétermination, indétermination par rapport à l'objet, indétermination par rapport à l'acte, et indétermination par rapport à la subordination des différents moyens.

De ce principe, il suit que la volonté peut par elle-même passer de la puissance à l'acte. Or pour les Bannésiens c'est là le pont infranchissable et, à leur sens, ce passage constitue une impossibilité, car il

suppose que la volonté peut se déterminer. Eh bien, tout cela répugne si peu à St Thomas qu'il y recourt fréquemment et qu'il en suppose toujours la possibilité. Passer par soi-même de la puissance à l'action, du repos au mouvement, se déterminer, mais c'est là le seul moyen de montrer qu'on est libre ; mais Dieu lui-même est libre, parce qu'il n'est pas déterminé par un autre, ni fatalement déterminé par une nécessité intrinsèque à un dessein plutôt qu'à un autre, et qu'il se détermine lui-même à son gré : mais la créature raisonnable est libre, parce qu'elle participe de cette divine prérogative ; mais enfin c'est par là que les natures intelligentes se distinguent des êtres privés de raison. « D'après l'ordre établi par Dieu, dit St Thomas, celles-là agissent volontairement et par elles-mêmes ; les autres au contraire n'agissent qu'en vertu d'un mouvement imprimé par l'opération divine. » Donc il y a dans la créature raisonnable certains actes qui ne sont pas *immédiatement imprimés* par l'opération divine, que n'entraîne fatalement aucune prémotion physique, que ne prédéfinit efficacement aucun décret absolu, et que ne détermine *ad nnum* aucun influx de la cause première.

II.

La Science divine par rapport aux futurs libres.

La divergence entre St Thomas et les Bannésiens s'accentue encore davantage sur le terrain de la science divine, quand il s'agit d'expliquer la connaissance des futurs libres.

Dieu connaît les choses créées en lui-même et non dans une image ou détermination quelconque venant

du dehors. Tous tombent d'accord sur ce principe. Mais comment Dieu connaît-il en lui-même les êtres finis ? Ici les disciples sont encore convaincus d'infidélité aux principes du maître.

Tous les Bannésiens en effet répondent avec une parfaite unanimité que Dieu connaît en lui-même, comme dans leur cause suprême, les créatures et leurs opérations. La prescience divine s'explique par le principe de causalité. Nous n'avons qu'à nous rappeler, pour nous en convaincre, les décrets prédéfinissants; car toutes les causes secondes, qu'elles soient nécessaires ou libres, sont déterminées absolument et efficacement dans l'ensemble et dans le détail de leurs opérations. L'infaillibilité de la prescience s'explique par son efficacité, et celle-ci ne peut s'expliquer que par l'intervention de la volonté souveraine atteignant nécessairement ses fins. Je comprends sans difficulté la certitude de la science divine, mais je renonce à expliquer le mystère de la liberté. Que l'on mette à la torture l'esprit le plus docile et le plus résigné, il avouera que selon votre système Dieu connaît les actes libres dans les décrets, comme des effets dans leurs causes, qu'il les prévoit sûrement, comme l'astronome lit dans les données actuelles de la science une éclipse future ; il accordera que dans ces conditions une science est infaillible parce qu'elle repose sur des prémisses certaines et que les actes prévus sont des conséquences nécessaires; mais il ne pourra jamais convenir que de tels effets soient encore libres. Pourquoi ? parce que dans votre hypothèse en me parlant de liberté, non seulement vous m'imposez un mystère qui me surpasse, mais une impossibilité qui répugne à ma raison, une association d'idées qui s'excluent, une alliance de termes qui se contredisent ; vous

réunissez dans un seul concept formel les deux notions opposées de nécessité et de liberté. Or l'esprit humain ne peut accorder cela sans abdiquer et sans se renier lui-même.

Aussi St Thomas recourt-il à un autre principe de solution, quand il s'agit d'expliquer en Dieu la science des êtres contingents, et au lieu d'un rapport de causalité il fait intervenir un rapport de similitude et de conformité qui n'influe en rien sur la nature de l'objet. La connaissance des êtres contingents, qu'ils soient passés, présents ou futurs, est appelée *science de vision*. C'est donc par l'analogie non d'un maître souverain qui veut et ordonne, mais d'un spectateur qui voit et contemple, que nous devons nous représenter la prescience divine. St Thomas admet que Dieu connaît en lui-même les choses créees, car s'il les connaissait par des images ou déterminations venant des objets, il serait dans un état de dépendance qui répugne à la souveraine perfection. Il les connaît dans son essence infinie, raison éminente, image parfaite et distincte de tous les êtres, vaste miroir où se reflètent tous les degrés de la perfection créée. Le saint docteur se sert sans cesse d'expressions empruntées à cet ordre d'idées et parle de ressemblance, d'image, de forme intelligible, de représentation intellectuelle et enfin de vision, qui est le nom même réservé à cette science. Du reste, toute sa pensée peut se résumer en ces quelques lignes que nous empruntons à l'un des passages cités : « L'intelligence divine ne connaît par aucune autre image que par son essence ; mais aussi son essence est la ressemblance de toutes choses. Il suit donc de là que la conception exprimée par l'intelligence divine, par le fait qu'elle se connaît, c'est-à-dire le Verbe Divin est non seulement

la ressemblance de la nature divine connue, mais encore de tous les êtres dont l'essence divine est la ressemblance. Ainsi donc par une seule image intellectuelle qui est l'essence divine, et par une seule expression intellectuelle qui est le Verbe Divin, Dieu peut connaître un grand nombre de choses distinctes. » Comme on le voit, l'infinité de la science des choses créées est expliquée par l'étendue et l'immensité d'une connaissance, qui embrasse tous les degrés de perfection réalisés dans la création ; mais il n'est pas question d'une souveraine puissance, qui meuve les choses créées à l'exécution de ses inexorables décrets et les fasse entrer dans des idées formulées d'avance.

La théorie que nous venons d'exposer, se prête facilement à la science des choses présentes ; mais dès qu'il s'agit des futurs contingents, une difficulté surgit aussitôt. Comment Dieu peut-il connaître en lui-même les libres déterminations de la volonté humaine qui ne s'accompliront que dans un avenir lointain ? Il était ici naturel de recourir aux décrets prédéfinissants et de trancher le nœud de la difficulté par une solution qui se présente si facilement à l'esprit.

Or St Thomas recourt encore à un principe bien différent, et dit que Dieu voit les choses futures comme présentes, et, après cette assimilation, il enseigne que la science des futurs libres est un cas particulier de la science de vision. — Bien que les termes de la connaissance divine soient successifs, la connaissance elle-même n'implique aucune succession. La science infinie est une vision éternelle et immuable : éternelle, elle existe tout entière à la fois, domine les lois de la durée successive, se porte présentement sur

tous les évènements qui se pressent dans la suite des temps; immuable, nous la devons concevoir parfaite et absolue en elle-même indépendamment des faits qui se déroulent sous nos yeux, et qui sont actuellement présents à Dieu de toute éternité.

La vraie et unique solution, consiste aux yeux de St Thomas, à dégager la science divine des conditions de la durée mobile, qui affectent les termes successifs de son objet, et à la placer en dehors et au-dessus de la série des choses futures qu'elle contemple dans une lumière immuable : « celui qui se trouve au nombre des passants, dit le St docteur, ne voit que ceux qui marchent devant lui; placez-le en dehors de la série, il verrait tous les passants à la fois. » Dégagée des imperfections inhérentes à nos connaissances, la prescience divine est une science qui contemple son objet actuel. La prévision déduit l'avenir du présent qui les renferme, et implique un raisonnement; la vision perçoit l'objet dans sa réalité. En Dieu, il n'y a pas prévision dans la rigueur du terme, mais simple vision des choses de l'avenir, qu'elles découlent de causes nécessaires ou de causes libres. Ce n'est pas dans la cause présente que Dieu voit l'effet futur, mais cause et effet, malgré l'intervalle qui les sépare, sont également présents pour la science divine, qui les perçoit l'une et l'autre dans le fait de leur existence. Donc la prescience, non plus que la science du présent, n'impose aux êtres libres ni contrainte, ni nécessité d'aucune sorte; au contraire elles supposent logiquement ces êtres avec les caractères qui leur conviennent, et les connaît suivant leur nature respective qu'elle n'altère en rien. C'est à juste titre, dit Boèce, que l'on dit la providence de Dieu et non la prévidence (prévoyance), parce que Dieu ne prévoit pas, mais

voit dans le miroir de son éternité les choses futures et lointaines, comme s'il était lui-même placé au loin. Du haut d'une montagne élevée, le spectateur signale l'apparition d'un astre encore invisible aux habitants de la plaine. Ce qui est pour ceux-ci un évènement futur est déjà pour l'observateur un fait accompli. Ainsi du sommet de son éternité Dieu contemple en quelque sorte dans leur réalité présente la suite des évènements mystérieux, que des siècles encore éloignés revêleront aux générations futures.

C'est par une sorte d'omniprésence de Dieu à tous les instants de la durée que doit s'expliquer la prescience divine, et St Thomas exclut positivement en plusieurs endroits la connaissance des futurs libres par la connaissance des causes, qui est une manière de connaître toute conjecturale, à moins qu'il ne s'agisse de causes et d'effets nécessaires.

Reste une dernière objection. St Thomas n'a-t-il pas enseigné expressément que la science de Dieu est la cause des choses créées et n'a-t-il pas apporté à l'appui de cette proposition ces paroles de St Augustin : « Ce n'est pas parce qu'elles existent que Dieu a connu toutes ses créatures, et celles qui sont spirituelles et celles qui sont corporelles, mais c'est parce que Dieu les a connues qu'elles existent. » ? Ces paroles détachées du contexte pourraient faire illusion, mais l'illusion dure peu, et pour la faire tomber il suffit de parcourir l'article de St Thomas, il suffirait même de lire jusqu'au bout la phrase de St Augustin.

Qu'entend St Thomas par la causalité de la science divine ? Il entend dans ce passage et autres semblables que la science divine, loin de dépendre des créatures, leur est antérieure et a concouru à leur

production. La science de Dieu, dit-il, est par rapport aux créatures ce que la science de l'ouvrier est par rapport à son œuvre. Il s'agit évidemment de l'idée exemplaire, du type, du modèle, qui brille dans l'intelligence et dirige la volonté dans l'action. Ainsi envisagée, la science divine peut être appelée cause des choses créées, la cause exemplaire qui éclaire la cause efficiente dans la production des êtres contingents. St Thomas fait observer que si la science préside à la création, c'est à la volonté divine que l'on doit, à proprement parler, attribuer la vraie causalité. En tous cas, ce rapport spécial de causalité de la science exemplaire ne peut se vérifier qu'à l'égard des choses qui proviennent immédiatement de Dieu, et non à l'égard des effets de toutes les causes secondes. Car, entre cette science et les opérations des causes secondes, il y a un double intermédiaire : la volonté divine, qui réalise l'idée exemplaire, et les causes secondes elles-mêmes, qui produisent immédiatement l'effet. Si celles-ci sont libres, Dieu ne peut connaître leurs opérations ni dans la cause exemplaire qui dirige la volonté divine, ni dans la volonté divine elle-même qui a créé l'agent libre, mais qui n'a pas déterminé dans quel sens il se porterait. Puis donc que les futurs contingents et libres proviennent de la science de Dieu par l'intermédiaire des causes secondes, et que celles-ci peuvent s'écarter de la forme et du modèle proposés par l'idée exemplaire, il s'ensuit que ce n'est pas dans cette lumière que Dieu connaît les libres déterminations des causes intelligentes. Force est donc de revenir à la science de vision, telle que nous l'avons expliquée plus haut, et de renoncer à la science absolue et efficace des décrets prédéterminants.

Au cours de cette étude nous nous sentions souvent entraîné à confirmer par des textes chacune de nos affirmations ; c'eût été reproduire l'ouvrage que nous analysons et sortir du cadre de notre travail. Nous pouvons toutefois déclarer en terminant que si nous nous sommes abstenu de citer, nous avons eu constamment sous les yeux les textes de St Thomas, et les lecteurs qui consulteront les documents allégués nous rendront le témoignage que nous n'avons ni forcé la note, ni abusé du droit d'interprête. Nous emportons de ce travail la conviction profonde que l'on ne peut, sans faire violence à la vérité, invoquer St Thomas pour couvrir le Bannésianisme d'un si haut patronage. Quand il s'agit d'abriter sous l'autorité d'un si grand maître un système contesté, il ne suffit pas d'apporter quelques textes rares et douteux, de rassembler dans l'intérêt de la cause quelques lambeaux mal assortis et d'établir l'identité de doctrine sur une similitude de termes : c'est là un rapprochemen superficiel d'où l'on ne peut rien conclure. Si de plus ce système se tient comme celui de Bannès, tous d'une pièce et avec une rigueur qui ne permet pas de le remanier, il doit cadrer dans son ensemble et dans ses parties essentielles avec la doctrine dont on veut l'appuyer, Or, nous l'avons vu, c'est par ses principes fondamentaux et par les traits qui constituent son originalité, que le Bannésiamisme heurte et contredit l'enseignement du Docteur Angélique. N'est-ce pas en effet sur les notions du concours et de la science de Dieu, c'est-à-dire au cœur même du système, que nous avons signalé une divergence et une opposition manifestes. Nous ne prétendons pas que les Bannésiens n'aient pas usé d'un droit légitime en essayant une explication nouvelle de la prédestination, ni que les

thomistes ne puissent sur aucun point s'écarter des leçons du maître; mais nous prétendons que, s'ils peuvent le faire sans encourir nos blâmes, ils ne peuvent plus dans ce cas nous parler au nom de St Thomas, ni opposer à ceux qui les combattent une autorité qui ne les couvre plus. Nous sommes loin de condamner à l'immobilité les disciples d'une si grande école, à laquelle tous les théologiens catholiques doivent se rallier plus que jamais; nous estimons au contraire qu'à la lumière d'une si belle doctrine, ils peuvent progresser et porter plus loin les conquêtes de la science sacrée. Ce n'est pas là contredire les principes d'un maître, mais prouver par les faits leur vérité inaltérable et leur inépuisable fécondité. Mais nous croyons que le Bannésianisme, loin de constituer un progrès de ce genre, va à l'encontre des principes qu'il prétend appliquer ; nous pensons que proposer une semblable théorie comme une forme obligée du Thomisme, c'est troubler dans sa source une doctrine qui doit demeurer intacte et inviolable, supérieure aux vues de parti et accessible à tous dans sa pureté primitive.

Nous estimons que M. l'abbé Lesserteur en mettant aux mains des admirateurs de St Thomas cette riche moisson de documents précieux, a fait une œuvre utile et opportune : utile, car il importe toujours dans l'étude d'un auteur qui fait autorité, de savoir si à côté du texte original il existe une interprétation irrécusable, et nous savons par ce recueil qu'on ne la trouve pas toujours dans l'école Thomiste; opportune, car nous sommes témoins en ce moment d'un retour heureux à St Thomas, et nous pensons que ce mouvement serait incomplet, s'il aboutissait à certain Thomisme et que sur des questions importantes il pourrait entraîner loin du but que l'on se propose d'atteindre.

Nous applaudissons à l'ardeur avec laquelle les séminaires reviennent à l'étude de la Somme Théologique et des œuvres de l'incomparable docteur; nous applaudissons à la renaissance de la philosophie et de la théologie scolastiques trop longtemps oubliées en France; nous saluons dans ces symptômes heureux un réveil de la science sacrée, un gage de relèvement et un signe d'espérance au milieu de tant de ruines intellectuelles et morales. Nous nous permettrons toutefois de formuler un vœu et d'exprimer un désir: c'est qu'en fait de Thomisme, l'autorité du Saint Docteur puisse seule faire loi et que son grand nom couvre également toutes les écoles catholiques qui s'inspirent loyalement de ses principes et de son enseignement, que sans passer par aucun monopole tous puissent aller directement s'abreuver à la source vive, d'où jaillit la pure doctrine de l'Ange de l'école : *Sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur* (1).

P. Le Tallec, S. J.

(1) Nous renvoyons pour l'étude approfondie de cette controverse au remarquable travail, publié récemment par le P. Th. de Régnon : *Banès et Molina* Histoire-Doctrines-Critique Métaphysique. Un vol. in-12, 366 pages. (Oudin, rue Bonaparte, 51, Paris.)